

<https://helda.helsinki.fi>

Differential linguistic and social change: the role of translation

Khachaturyan, Maria

2018

Khachaturyan , M 2018 , ' Differential linguistic and social change: the role of translation ' ,
Annales de la Fondation Fyssen , vol. 33 , pp. 52-76 .

<http://hdl.handle.net/10138/328635>

publishedVersion

Downloaded from Helda, University of Helsinki institutional repository.

This is an electronic reprint of the original article.

This reprint may differ from the original in pagination and typographic detail.

Please cite the original version.

Changement linguistique et social différentiel : le rôle de la traduction

Maria KHACHATURYAN

Postdoctoral Researcher ; University of Helsinki

Résumé

Cet article ébauche un modèle de changement linguistique et social suite au contact interlinguistique et interculturel. Dans ce modèle, un rôle majeur est accordé aux domaines de la pratique sociale dans lesquels le contact est le plus intense. Le Christianisme constitue un contexte qui, typiquement suite à la conversion religieuse, implique souvent des contacts linguistiques et culturels dont le vecteur principal est la traduction ecclésiastique. Selon notre hypothèse, du fait que la traduction et le contact peuvent se déployer dans un domaine plus ou moins circonscrit de la pratique habituelle, il résulte que la transformation initiale peut, elle aussi, être circonscrite à des registres spécifiques émergeant suite au contact et aux processus de traduction associés. Dotés d'une valeur sociale indexant l'appartenance à une communauté chrétienne, des propriétés innovatrices de ces registres peuvent alors affecter une variété plus large de répertoires communicatifs, au sein d'une communauté linguistique donnée, mais aussi canaliser une transformation sociale.

Mots-clés

Traduction, contact, Christianisme, pratique, transmission, registre

Differential linguistic and social change: the role of translation

Abstract

This article sketches a model of differential social and linguistic change as a result of interlinguistic and intercultural contact. In this model, specific settings and areas of social practice in which contact is most intense play a major role. One such area is Christian religious practice, which, typically as a result of conversion, often involves linguistic and cultural contact. One of the principal conduits of this contact is translation of church texts. The hypothesis is that since translation and contact may occur in a particular domain of habitual practice, initial transformation may also be circumscribed to particular – in this case, religious – registers which emerge as a result of contact and translation. These innovative registers are endowed with social value, indexing membership in the Christian community. Some features of the registers may affect a broader variety of repertoires used by a given linguistic community, but also channel a social transformation.

Keywords

Translation, contact, Christianity, practice, transmission, register

Introduction

L'objectif de cet article est de réfléchir sur le mécanisme du changement social et linguistique induit par le contact avec un accent particulier sur les spécificités des zones de contact intense, l'innovation et le changement qui s'y produisent, en accordant une attention particulière à l'utilisation de la langue. Je suggère que ces zones de contact sont les principaux sites de changement induit par le contact. De plus, comme les acteurs sociaux habitent généralement plusieurs domaines sociaux avec des pratiques, des discours et des grammaires (au sens linguistique) potentiellement différents, ces zones de contact peuvent devenir des sources de changement supplémentaire, car leurs propriétés peuvent se répandre dans d'autres domaines de la vie sociale, en faisant répandre les effets du contact. Je me concentrerai sur les particularités des registres et des genres. Les registres sont des variétés linguistiques associées, « à l'intérieur d'une culture, à des pratiques sociales particulières et à des personnes qui se livrent à de telles pratiques »¹ (Agha 1999 : 216). Les genres sont des types de textes qui sont écrits dans un registre spécifique, mais qui ont également un contenu thématique et une structure de composition spécifiques (Bakhtin 1986). Le potentiel des registres et des genres de devenir à la fois *sites* et *sources* de changement induit par le contact est au cœur du modèle de *changement linguistique et social différentiel* que je propose dans cet article, en m'appuyant sur plusieurs études de cas en linguistique, anthropologie sociale et anthropologie linguistique. Ces exemples montrent que la langue est transformée par et transforme davantage la réalité sociale, linguistique et non linguistique.

La relation entre la langue, la cognition et la culture présentée dans les écrits fondamentaux de Boas, Sapir et Whorf suscite beaucoup de débats dans la littérature récente (Levinson 2003 ; Regier & Key 2009). En supposant que la langue fournit des classifications d'expérience, qu'il n'y a pas deux langues qui effectuent cette classification exactement de la même manière et

que des classifications différentes obligent les locuteurs à faire attention à des différents aspects du monde qu'ils décrivent, les habitudes expressives peuvent induire des perceptions et des habitudes cognitives spécifiques. Cette affirmation est connue sous le nom de relativité linguistique. Au cours des dernières décennies, la recherche testant l'allégation de la relativité a montré que « si la diversité linguistique est limitée par des facteurs universels, les différences disponibles sont suffisantes pour générer une diversité cognitive »² (Levinson 2012 : xvii).

Le contact linguistique et culturel et le fait que les individus peuvent être exposés à plusieurs systèmes linguistiques potentiellement incommensurables remettent en question le concept de relativité linguistique. En effet, un individu bilingue doit être « pris dans une sorte de parallaxe dans laquelle des contraintes concurrentes rivalisent pour un impact causal sur ses habitudes expressives et perceptives »³ (Hanks & Severi 2014 : 4).

En réalité, la parallaxe de contraintes concurrentes et l'incommensurabilité apparente des systèmes linguistiques et cognitifs sont annulées par des situations réelles de contact. Par exemple, une défense particulièrement vive de la célèbre affirmation de Benjamin Lee Whorf selon laquelle les Hopi n'ont pas la notion du temps *comme nous le connaissons* a été faite par David Dinwoodie (2006). En se concentrant sur l'expérience culturelle du temps et sa genèse chez les Hopi et dans le monde occidental, Dinwoodie analyse une autobiographie en anglais d'un homme Hopi, Don Taleyseva, qui a été publiée à la même époque que l'ouvrage original de Whorf sur Hopi (1942). Au cours de sa vie, Don Taleyseva a été exposé au « temps » hopi et occidental en participant activement à la scolarité missionnaire, au travail agricole salarié et aux activités Hopi « traditionnelles », telles que les rituels d'initiation ou la danse. Son passage d'une temporalité à une autre a été conçu comme des étapes de la vie : plus tard dans la vie, Taleyseva a

¹ Linguistic varieties are associated, "culture internally, with particular social practices and with persons who engage in such practices".

² "[i]f language diversity is constrained by universal factors, the available differences are sufficient to generate cognitive diversity".

³ "caught in a sort of parallax in which competing constraints vie for causal impact on her or his expressive and perceptual habits"

regretté « ses premières incursions enthousiastes dans l'espace et les temps du monde autour »⁴ (Dinwoodie 2006 : 344). Pourtant, cette transition a également été présentée comme transparente et naturelle pour lui, se produisant dans l'espace de quelques jours, alors qu'il passait du champ agricole à l'école résidentielle et aux terres tribales. Ainsi, selon Dinwoodie, un homme Hopi dans les années 1930 et 1940 n'habitait pas un seul cadre de temporalité, mais se déplaçait entre un éventail de cadres, chacun conditionné par des contextes sociaux spécifiques et des types de pratiques sociales – y compris des cadres hautement institutionnalisés, tels que l'école ou l'église – en réglant son horloge, pour ainsi dire, sans commentaire.

Est-ce à dire que Don Taleyeva maîtrisait parfaitement les cadres temporels occidentaux et Hopi dans leur forme « pure » ? Sans doute pas. Très probablement, ces temporalités se manifestaient comme des hybrides complexes. Les études néo-whorffiennes en relativité linguistique, après un intérêt initial pour la diversité cognitive chez les (quasi-) monolingues, se sont tournées vers les questions de contact et de changement de langue. Haviland (1998) et surtout Levinson (2003) ont montré que les locuteurs de langues australiennes, comme Guugu Yimithirr, n'expriment presque jamais l'orientation spatiale en termes égocentriques, tels que « gauche » ou « droite », mais plutôt en termes absolus, tels que « nord » ou « sud ». Les spécificités des habitudes expressives induisent des spécificités des habitudes cognitives, en particulier des schémas de mémorisation en termes absolus, qui peuvent être révélés dans des tâches non linguistiques, telles que le calcul de la position dans l'espace ou des expériences de rangement d'objets dans l'espace (l'expérience d'alignement des figurines d'animaux sur une table). Que se passe-t-il alors lorsque les locuteurs de langues où l'orientation dans l'espace est formulée dans des termes absolus sont exposés à des langues à des termes égocentriques ? Un changement de langue intergénérationnel de Gurindji à gurindji kriol (un mélange systématique de gurindji et créole australien, une langue créole à base lexicale anglaise) a été observé dans une communauté linguistique du

nord de l'Australie, montrant que les locuteurs de gurindji kriol expriment des relations spatiales sous forme d'un hybride entre le système absolu du Gurindji et un système relatif (Meakins, Jones & Algy 2015). Surtout, la différence la plus significative dans les modèles cognitifs d'orientation spatiale (la proportion de réponses relatives plutôt qu'absolues) a été révélée chez les locuteurs les plus exposés à l'éducation occidentale et dans un espace à petite échelle (l'expérience susmentionnée « animaux dans une rangée »). En revanche, dans un espace à grande échelle, tous les participants Gurindji ont réalisé des performances similaires, en s'appuyant sur le système Gurindji de points cardinaux. Les auteurs établissent un parallèle entre les expériences sur une table, d'un côté, et la salle de classe, un cadre spatial typique de l'éducation occidentale, d'un autre côté. Cette recherche suggère non seulement que les contacts mènent au changement (ici, par la scolarisation et l'apprentissage d'une langue seconde), mais que le changement est plus visible dans les zones où le contact est le plus intense (un espace à petite échelle typique du milieu scolaire).

Cet article se concentre sur un changement linguistique et social se produisant lors de la conversion au christianisme. Dans ce contexte, la traduction est l'un des principaux conduits du contact et, à ce titre, une pratique qui prévaut sur les postulats de l'incommensurabilité (Hanks & Severi 2014), mais transforme en même temps la langue cible (Hanks 2014). Pour illustrer le modèle différentiel de changement de langue et de culture où le changement se manifeste dans des zones de contact intense et se propage ensuite à d'autres domaines sociaux et linguistiques, j'introduis quatre études de cas de conversion au christianisme.

Avant d'analyser les études de cas, je voudrais m'attarder un peu plus sur le rôle de la traduction dans le processus de changement linguistique et social et sur le rôle du registre et du genre dans la diffusion des effets de ce changement.

Traduction, registre religieux et « trading zone »

Le contact linguistique induit un changement de langue sous la forme d'une *interférence* qui est classiquement définie comme « les cas de déviation des normes linguistiques qui se produisent dans le discours des bilingues en raison de leur

⁴ “his earlier enthusiastic forays in the space and times of the wider world”

familiarité avec plus d'une langue »⁵ (Weinreich 1968 : 1). Quant à la traduction, elle implique toujours des personnes bilingues, qui sont le locus de contact linguistique.

Dans le cas de la traduction accompagnant la conversion au christianisme, l'interférence, au moins au niveau du lexique, est inévitable, puisque la nouvelle religion apporte un tout nouveau système conceptuel. Par l'interférence, se crée un registre religieux spécifique qui, tout en étant suffisamment similaire à la langue cible, a subi des changements substantiels provoqués par une projection (partielle) du système conceptuel et des relations conceptuelles de la langue source à travers des emprunts, des processus néologiques ou d'une création de nouvelles associations sémantiques entre des éléments lexicaux existants. Ce registre religieux peut être comparé aux créoles du commerce qui permettent la communication entre les populations commerçantes « même lorsque la signification des objets échangés – et du commerce lui-même – peut être totalement différente pour les deux côtés »⁶ (Gallison 1997 : 803). En effet, les participants d'une rencontre religieuse peuvent attacher des significations différentes aux actions et aux mots d'un rituel religieux⁷. Ce qui compte, c'est une (illusion de) compréhension commune négociée par la création d'un registre religieux (en partie) partagé par les différents participants à la rencontre.

Il est important de noter que la traduction religieuse peut également entraîner de nouvelles structures pragmatiques, telles que l'idéologie du langage (Schieffelin 2007) ou des cadres participatifs (Robbins 2001 ; 2008), ou bien contribuer à un profond changement grammatical (Drinka 2011 ; 2017).

Indexicalité du genre et du registre et propagation du changement linguistique

Dans un contexte ecclésiastique, la traduction se produit dans des textes spécifiques : comme la

Bible ou les prières. Grâce à l'interférence, ces textes et les genres qui y sont associés deviennent imprégnés d'éléments étrangers. Les genres, cependant, sont définis non seulement par leurs caractéristiques formelles, mais aussi par leurs caractéristiques extralinguistiques les liant à des actes de communication situés dans des contextes sociaux (Hanks 1987). Les caractéristiques linguistiques formelles des genres acquièrent alors des propriétés indexicales, devenant des indices du contexte social du christianisme⁸. Ces genres et le code dans lequel ils sont produits (registre religieux) s'ajoutent à la variation linguistique synchronique distribuée dans la communauté d'une manière socialement structurée (Weinreich, Labov & Herzog 1968 ; Michael 2014). La deuxième étape du changement linguistique se produit lorsque les caractéristiques linguistiques du registre ecclésiastique sont reprises dans un nombre croissant de genres (non seulement traduits, mais aussi des textes non traduits, tels que les sermons), par un nombre croissant de locuteurs (non seulement par le clergé chargé de la traduction, mais aussi par des laïcs) dans une variété croissante de contextes sociaux (en dehors de l'église ; dans d'autres genres écrits en plus des textes de l'église ; par des non-chrétiens, par exemple des chamans). Hanks (2010) présente l'émergence du registre colonial Maya (qu'il appelle *Maya Reducido*), et sa propagation en dehors des frontières poreuses de la mission, jusqu'aux genres « interdits », les Livres de Chilam Balam produit par les Mayas pour les Mayas.

Je présente maintenant les études de cas. Certains concernent la première étape de contact et de traduction, dans laquelle le changement social et linguistique se limite à la « trading zone » de la rencontre religieuse et aux spécificités du registre religieux. D'autres cas concernent la propagation de changements induits par le contact.

⁵ "[t]hose instances of deviation from the norms of either language which occur in the speech of bilinguals as a result of their familiarity with more than one language"

⁶ "even when the significance of the objects traded – and of the trade itself – may be utterly different for the two sides"

⁷ Voir l'analyse du baptême secret d'argent dans la vallée de Cauco en Colombie (Taussig 1980) ou une erreur de traduction de la dette en tagalog (Rafael 1993).

⁸ Sur le potentiel indexical des genres religieux, voir Hanks (2013 : 399) qui inclue ce qu'il appelle « indexical grounding » (un mis-à-terre indexical) parmi les propriétés de la traduction missionnaire dans le Yucatan colonial : "By [indexical] binding the neologistic lexicon to texts performed by Maya speakers, they tied it into the broader cycles of *reducción*, which reordered space, conduct and language concurrently."

Exemple 1. Émergence d'un sujet sincère chez les Urapmin

Mes deux premiers cas concernent une transformation des idéologies linguistiques sous l'influence du christianisme en Papouasie-Nouvelle-Guinée. Je commence par un cas de l'émergence d'un acte de parole aux propriétés nouvelles, reflétant explicitement les intentions du locuteur, dans un nouveau cadre participatif impliquant des participants aux qualités nouvelles : des locuteurs sincères et un auditeur omniscient. Joel Robbins (2001 ; 2008) a étudié ce changement chez les chrétiens Urapmin. L'autre cas est l'apparition d'une nouvelle activité énonciative : des inférences, rendues publiques, sur les pensées d'autrui, étudiées par Bambi Schieffelin chez les Bosavi (Schieffelin 2007).

Ces développements sont particulièrement importants dans le contexte de la doctrine de « l'opacité de l'esprit des autres ». Cette doctrine est exprimée dans des déclarations métapragmatiques, selon lesquelles « on ne peut jamais vraiment savoir ce que les autres pensent [...] et les formes de pratique associées qui semblent montrer une adhésion à cette idée »⁹ (Rumsey 2013 : 326). Elle est particulièrement fréquente dans le Pacifique. La littérature sur cette doctrine est vaste et comprend une discussion sur ses différentes manifestations ou la mesure dans laquelle ces déclarations peuvent être prises au pied de la lettre. Ce qui m'intéresse le plus ici, c'est que certains types d'activités linguistiques introduites par la conversion au christianisme contredisent explicitement ces déclarations métapragmatiques.

Je commence par discuter de deux articles de Joel Robbins, "God Is Nothing but Talk: Modernity, Language, and Prayer in a Papua New Guinea Society" (2001) et "On Not Knowing Other Minds: Confession, Intention, and Linguistic Exchange in a Papua New Guinea Community" (2008). Robbins a étudié l'acquisition par le peuple Urapmin de l'idéologie moderne occidentale de la langue, qui se concentre sur un « couplage étroit d'intention et de sens qui repose sur la postulation d'un locuteur qui a à la fois la

capacité et l'envie de dire la vérité »¹⁰ (Robbins 2001 : 905). Cette idéologie contraste fortement avec l'idéologie traditionnelle Urapmin de la langue, partagée avec les Bosavi, selon laquelle « les pensées, les sentiments et les désirs sont cachés dans le cœur humain [...] et ne peuvent être communiqués de manière fiable par la parole »¹¹ (Robbins 2001 : 906). La parole en général, et la parole rituelle en particulier, surtout dans le contexte de l'initiation, est considérée comme non fiable. Pour un Urapmin, le locuteur n'est pas responsable de la construction fidèle du sens – l'auditeur est censé créer, même imparfaitement, le sens de ce qu'il entend.

Le christianisme a provoqué un changement important vers le concept d'un locuteur sincère qui est responsable de la véracité de ses paroles – dans la prière (Robbins 2001) et dans la confession (Robbins 2008). Comment ce changement s'est-il produit ?

Tout d'abord, d'après Robbins, les prières et les confessions sont considérées comme des actions rituelles. L'intentionnalité n'est pas liée à l'action de la même manière qu'à la parole. Alors que dans une situation d'énonciation typique, un locuteur Urapmin n'est pas attaché à la véracité de ce qu'il dit, un acteur, en particulier un participant à un événement rituel traditionnel – sacrifice, respect du tabou, initiation, etc. – s'engage à atteindre les objectifs d'un tel événement. En d'autres termes, « la participation rituelle implique un engagement et des intentions appropriées qui animent un tel rituel, que les participants eux-mêmes aient entrepris ou non le rituel avec ces intentions dans leur cœur »¹² (Robbins 2001 : 907). Tout comme dans les rituels traditionnels, les participants aux rituels chrétiens sont dotés de l'intentionnalité propre à ces actions. En particulier, dans le cas des confessions, l'intentionnalité en question est la reconnaissance du péché. Cependant, le

⁹ "one can never really know what other people are thinking [...] and associated forms of practice that seem to show an adherence to this idea"

¹⁰ "tight coupling of intention and meaning that is grounded in the postulation of a speaker who has both an ability and an inclination to tell the truth"

¹¹ "thoughts, feelings, and desires are hidden in the human heart [...] and cannot be reliably communicated through speech"

¹² "ritual participation entails commitment and appropriate intentions that animate them whether or not the participants themselves undertook the ritual with those intentions in their hearts"

contenu et la véracité de l'état intentionnel exprimé dans la confession, un rituel sous forme d'un acte de parole, sont liés à l'action aussi bien qu'au contenu et à la véracité des paroles énoncés.

Ici, le deuxième élément entre en jeu : l'apparition d'un nouvel auditeur aux propriétés exceptionnelles. Selon Robbins, il n'y a qu'une seule situation d'énonciation traditionnelle où un Urapmin prend une personne au mot et suppose qu'elle exprime son intention ou sa « volonté ». Chez les Urapmin, les femmes prennent l'initiative dans les fiançailles et le font en « appelant le nom » de l'homme qu'elles espèrent épouser. L'événement « d'appeler le nom » est hautement ritualisé. Surtout, il ne peut se produire qu'en présence de types d'auditeurs très spécifiques : « ce ne sont que des leaders, ou aspirants leaders, qui sont prêts à rencontrer la femme dans un endroit privé et à l'écouter prononcer directement, après quelques tours d'indirection supplémentaires, avec qui elle compte se marier »¹³ (Robbins 2008 : 427). De même, dans le contexte chrétien, un locuteur véridique s'adresse à un auditeur exceptionnel : Dieu. De plus, Dieu apparaît aux chrétiens Urapmin comme un type d'auditeur radicalement nouveau qui, « contrairement aux gens, peut voir à l'intérieur du cœur humain. Parce que Dieu sait ce que l'on pense et parce qu'Il condamne également le mensonge, les Urapmin pensent qu'une personne ne mentira jamais sciemment à Dieu »¹⁴ (Robbins 2001 : 906). Ainsi, Dieu peut établir un lien entre l'intention et la parole et inciter le locuteur à faire de même : en adressant sa prière à Dieu, on croit en la vérité de ce que l'on dit. « De cette façon, la création d'un nouveau type d'auditeur omniscient

suscite un nouveau type de locuteur véridique »¹⁵ (Robbins 2001 : 906). Même dans la confession, qui s'adresse formellement à un pasteur ou à un diacre, le confesseur joue simplement le rôle d'un entendeur (overhearer, selon les termes de Goffman, 1981) des paroles du pénitent, plutôt qu'un destinataire : « Beaucoup d'efforts sont destinés à rendre clair que c'est Dieu qui est le véritable destinataire du discours sincère du pénitent [...] Dans leurs prières, c'est comme s'ils [les confesseurs] insistent sur le fait qu'ils n'ont pas du tout entendu ce discours, une insistance qu'ils poursuivent en ne parlant jamais avec quiconque sur ce que les autres disent au cours de la confession »¹⁶ (Robbins 2008 : 428).

Ainsi, un nouvel locuteur véridique émerge à la suite d'une combinaison de cadres pragmatiques existants. Tout d'abord, le cadre de l'action rituelle est projeté sur la prière ou la confession : celui qui prie ou confesse s'engage à agir de la façon établie avec une intentionnalité propre, comme il le ferait dans un rituel traditionnel. Dans le même temps, comme dans le rituel

“Notez que l'idéologie du locuteur véridique est apparue dans la prière et la confession. Les deux sont des genres chrétiens fortement institutionnalisés qui se produisent dans des contextes sociaux très spécifiques”

d'« appeler le nom » d'un futur conjoint, le cadre participatif comprend un auditeur aux propriétés exceptionnelles : un leader ou aspirant leader qui sert de destinataire d'un discours

sincère. Dans les prières et les confessions, Dieu devient un tel auditeur. Enfin, l'auditeur est généralement responsable de la création de sens. Le Dieu omniscient assume cette responsabilité qui, à son tour, fait parler sincèrement le locuteur. Fait intéressant, un auditeur capable de lire dans les pensées des autres n'apparaît pas à côté d'un locuteur sincère : cette capacité est encore réservée à un groupe restreint d'auditeurs.

¹³ “it is only leaders, or aspiring leaders, who are willing to meet the woman somewhere private and listen to her pronounce directly, after a few turns of further indirection, whom it is she plans to marry”

¹⁴ “unlike people, can see inside the human heart. Because God knows what one thinks and because He also condemns untruthfulness, Urapmin believe that a person will never knowingly lie to God”

¹⁵ “In this way, the creation of a new kind of omniscient listener elicits a new kind of truthful speaker”

¹⁶ “There is a good deal of work done to make it very clear that God is the real addressee of the penitent's sincere speech [...] In their prayers, it is as if they [the confessors] insist they have not heard that speech at all, an insistence they follow through on by never talking with anyone about what others say in the course of confession”

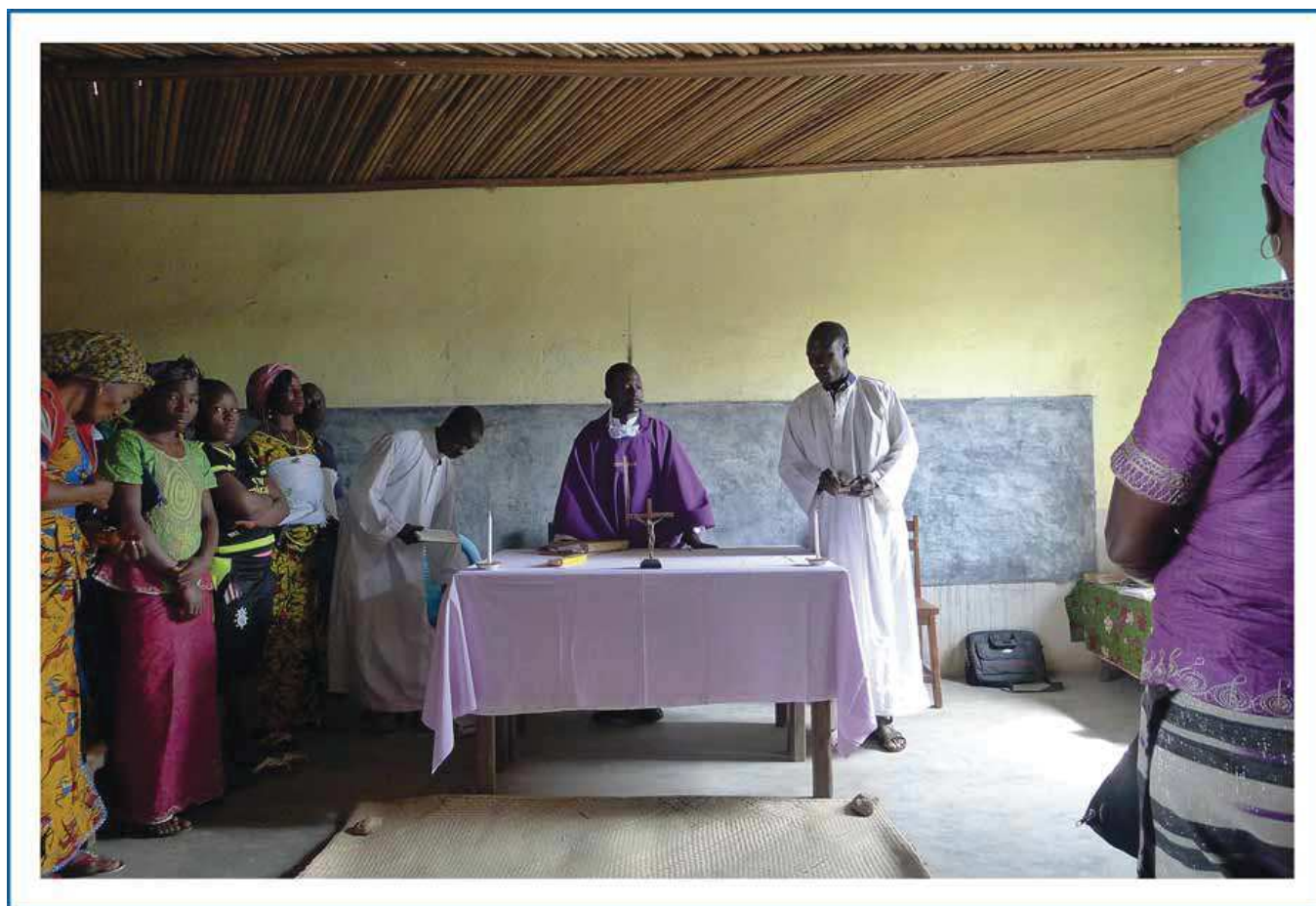


Figure 1 : Un prêtre Kpellé et ses interprètes, des chefs de prière Mano. 2016

Notez que l'idéologie du locuteur véridique est apparue dans la prière et la confession. Les deux sont des genres chrétiens fortement institutionnalisés qui se produisent dans des contextes sociaux très spécifiques. L'analogue traditionnel d'une telle activité, le rituel d'« appeler le nom » d'un futur conjoint, est également très institutionnalisé. Il n'est pas clair si ces pratiques se sont propagées en dehors de ces genres spécifiques – (Robbins 2001 : 906) ne le suggère pas – mais c'est une question intéressante pour une étude plus approfondie.

Ainsi, la première étude de cas se concentre sur la transformation de la subjectivité chez les Urapmin et l'émergence d'un sujet sincère sous l'influence du christianisme et des genres de discours innovants qu'il a introduits, comme la confession. La deuxième étude de cas se concentre sur un processus similaire – l'émergence d'un langage réflexif et des rapports de la pensée d'autrui – où le rôle de la traduction religieuse se pose sur le premier plan.

Exemple 2. Émergence d'un langage réflexif en bosavi

Cette section résume « “Found in Translating: Reflexive Language across Time and Texts in Bosavi, Papua New Guinea » par Bambi Schieffelin (2007). Le véhicule linguistique du christianisme chez les Bosavi est le tok pisin, la langue officielle de la Papouasie-Nouvelle-Guinée. Dans la communauté Bosavi, la Bible est traduite oralement du tok pisin par les pasteurs lors de services religieux. Les enregistrements de ces traductions par Schieffelin datent de 1975 à 1995, ce qui donne une belle perspective sur le développement historique des pratiques de traduction. L'une de ses découvertes les plus importantes est le développement d'un vocabulaire pour les états affectifs et cognitifs calqués sur le tok pisin. Le verbe bosavi original « penser » est *asulo*. Une expression complexe *kufa: usa asulo*: <estomac centre penser> « penser dans le cœur » est progressivement entrée en usage, calquée sur Tok Pisin *tingting long bel* « penser dans le cœur ». Plus important encore, avant la

missionisation, les pensées privées ou les états internes d'autres personnes n'étaient que très rarement signalés, et seulement dans un ensemble restreint de contextes énonciatif ; à savoir, certains genres narratifs traditionnels. Cela explique pourquoi la lecture et la traduction de Marc 2 :6 (« Or, il y avait, assis là, quelques spécialistes de la Loi qui raisonnaient ainsi en eux-mêmes ») ont causé des difficultés particulières aux Bosavi, qui se sont manifestées par une quantité exceptionnelle d'hésitations et d'auto-réparations. Schieffelin (2007) a trouvé deux auto-réparations dans la version de traduction enregistrée en 1975, en plus du matériel supplémentaire, absent dans le texte source :

(1) a *ili asulakiyo: a:la: asulo:*

ils pensaient leurs pensées

b *ili kufami asulakiyo:*

ils pensaient dans leurs coeurs

c *iliyo: mada asulo: ko:li nowo: miyo: sa:la: bo:bo:ge*

quelques pensées différentes sont venues très rapidement

Ce n'était qu'en 1995 que Schieffelin a enregistré une traduction de ce verset incluant le calque susmentionné, *kufa: usa asulo:*

(2) o: *ya:suwa:lo: to siyo: a:no: da:da:sa:ga:yo: asulo:wo:*

– *lolo: asulo:wo: kaluwa: kufa:usamiyo: a:la: asulo:*

ayant entendu ce que Jésus a dit, ils ont pensé

– les hommes qui comprenaient la loi ont pensé dans leurs coeurs

Fait intéressant, les trois versions du Nouveau Testament dans tok pisin ont également vu une révision importante dans ces versets particuliers, ce qui suggère que parler des états internes des autres est problématique non seulement pour les Bosavi. Dans la traduction du Nouveau Testament en tok pisin publiée en 1969, l'expression *tingting long bel* « penser dans le cœur » a été suivie d'un verbe de parole *spik* (~ ils pensaient dans leur cœur, en disant), tandis que dans la traduction de 1978/1989, l'expression a été utilisée sans le verbe :

(3a) Nouveau Testament en tok pisin, 1969, Marc 2 :6

na long bel bilong ol ol i tingting, i spik

et dans leurs coeurs ils pensaient, en disant

(3b) Nouveau Testament en tok pisin, 1978/1989, Marc 2 :6

na long bel bilong ol ol i tingting olsem

et dans leurs coeurs ils pensaient

Dans cet exemple, le développement d'expressions nouvelles pour les états internes des autres est basé à la fois sur le matériel lexical déjà disponible dans la langue et sur un modèle emprunté à une langue voisine. Surtout, comme dans l'exemple précédent, cette activité énonciative est circonscrite par des situations énonciatives spécifiques et ne se produit que dans des genres spécifiques, à savoir les traductions de la Bible. Tout comme l'étude de cas actuelle, la suivante se concentre sur un lien entre une transformation linguistique et une transformation sociale induite par la traduction. Dans ce dernier cas, c'est la traduction des taxonomies de la faune dans les missions jésuites chez les Guaranis qui va de pair avec une tentative de transformation sociale : promotion de la domestication bergère associée au christianisme, et répression de la chasse, associée au chamanisme.

Exemple 3. Émergence du langage pastoral en guarani

Cette section rend compte de « L'animal en mission. Traduction religieuse et bestiaire chrétien dans les réductions jésuites des Guaranis », une étude doctorale en cours de Thomas Brignon. L'accent empirique est mis sur les narratifs exemplaires catéchétiques, ou *exempla / tekokue*, un genre didactique écrit en guarani dans le contexte des missions jésuites du Paraguay. Plaçant les *exempla* dans un contexte intertextuel plus large, y compris des textes non religieux et non traduits de la même période, l'étude vise à montrer comment un registre missionnaire s'est révélé influent dans des contextes écrits et oraux au-delà du domaine catéchistique.

La sémantique lexicale et la structure taxonomique du lexique animal ont évolué en guarani sous l'influence de la traduction missionnaire. Les jésuites ont tenté de transformer les Guaranis de chasseurs en agriculteurs sédentaires, d'introduire du bétail domestique et d'imposer la pratique de l'élevage, réprimant la pratique de la chasse traditionnelle. Dans leur travail linguistique, ils ont visé une resémantisation profonde

du lexique, des représentations et des pratiques locales liées aux animaux, en privilégiant les taxons indigènes liés aux animaux sauvages apprivoisés (les oiseaux en particulier) afin de véhiculer les concepts européens associés à l'élevage des animaux ou à l'idée même de l'animalité en tant que classe générique, inférieure et distincte de l'humanité. En même temps, ils ont censuré les catégories liées à la chasse. Cette reconfiguration linguistique des taxonomies indigènes guaranis allait de pair avec le processus social de promotion d'une domestication de type berger associée au christianisme, et de répression de la chasse, associée au chamanisme¹⁷. De plus, la présence étendue des mêmes taxonomies dans les textes non religieux et non traduits qui figurent dans le discours oral quotidien indique que les catégories resémantisées de genres didactiques (tels que *exempla / tekokue*) et du registre missionnaire plus large (catéchismes, sermons, chroniques et autres) ont eu une influence au-delà de leur domaine d'utilisation d'origine dans les écrits religieux jésuites et sont venus caractériser la langue écrite et parlée des missions, comme les manuels administratifs.

La dernière étude de cas est tirée de mes propres travaux sur le langage du catholicisme chez les Mano (Guinée). Contrairement à l'étude précédente, la dynamique du pouvoir dans le processus de traduction est différente : ce ne sont pas les missionnaires qui mettent en œuvre ou réglementent la traduction d'une langue coloniale vers une langue indigène, mais plutôt les acteurs indigènes eux-mêmes. Alors que la traduction joue un rôle central dans le développement du langage religieux, le contexte social – le fait que la langue source de la traduction est parlée par les prêtres, mais aussi par les conjoints, les beaux-parents et les enfants de Mano – contraint la transformation linguistique induite par la traduction.

¹⁷ La promotion sociale et linguistique du pastoralisme est également liée à la transformation sociocosmologique de l'animisme au naturalisme, déclenchée par la conversion au christianisme et, en particulier, par le processus de traduction. Aparecida Vilça discute de ce problème en relation avec la conversion d'un peuple amazonien, le Wari', au christianisme évangélique dans la seconde moitié du XX^e siècle (Vilça 2015 ; 2018).

Exemple 4. Quand vos prêtres parlent la langue de vos femmes : l'idéologie de la traduction dans les communautés catholiques Mano

Le catholicisme a été introduit parmi le groupe ethnolinguistique Mano en Guinée au début des années 1940, et la présence missionnaire a été de courte durée. Aujourd'hui, selon l'organisation évangélique Joshua Project, seulement 4 % des Mano sont catholiques.

Contrairement aux Mano, leurs voisins, les Kpelle, ont profité d'une présence missionnaire plus longue et embrassent la foi catholique avec beaucoup plus d'enthousiasme : 32 % des Kpelle sont catholiques. Mon corpus oral composé d'enregistrements d'événements religieux et ma collection de documents écrits en circulation dans les communautés catholiques de Mano suggèrent fortement que Kpelle a servi de modèle influent pour le registre catholique de Mano. Pour l'illustrer, je considère trois exemples : traductions orales spontanées du kpelle lors de la messe et la célébration dominicale ; des prières clés (Notre Père, Credo, Je vous salue Marie, Confession) qui sont apprises par cœur et récitées oralement par les membres de la communauté et qui, elles aussi, sont traduites du kpelle ; et enfin, des traductions écrites du kpelle en mano.

Tout d'abord, lors de la célébration dominicale, certains chefs de prière Mano traduisent oralement à partir du Missel du dimanche Kpelle. Voir par exemple une traduction d'Is 52 :8 enregistrée par moi lors de la messe de Noël en 2017 :

MANO	ō	pē	séŋ	yí-wè-gèè	wàlà	yē-p ē l ē
	ils	chose	tout	intérieur- parole- dire	Dieu	naître- lieu/INF
àà	nàà	àà	nù	Sion	p ē l ē	yí
il	retourne	il	vient	Sion	lieu	dans

Lit. : Ils sont sur le lieu de naissance du dirigeant de toute chose, il retourne, il vient à Sion.

KPELLE	di	kaa	hèn	géléé	nyâ- woo- bho	yala	kaa-y
	ils	être	chose	tout	sur- face- parole- dire	Dieu	voir- lieu/ INF



Figure 2 : Un catéchiste avec le Missel du dimanche en kpellé dans un village mano. 2017

ye	pene	ye	pa	Sion	daay.
il	retourneil		vient	Sion	la.cité. lieu

Lit. : ils [voient]/[sont sur le lieu de naissance du] dirigeant de toutes choses, il retourne, il vient à Sion.

Dans le Missel français (source de la traduction de Kpelle) : « ils voient de leurs yeux le Seigneur qui revient à Sion ».

Le mot Seigneur « Seigneur » a été traduit en Kpelle par *nyâ-woo-bho yala* (surface-parole-dire Dieu) qui, à son tour, a été traduit en Mano par l'équivalent le plus proche possible : *yí-wè-gèè wàlà* (intérieur-parole-dire Dieu). Notez que lorsque les Mano traduisent le mot *Seigneur* directement du français, ils n'utilisent jamais le *yí-wè-gèè wàlà* mais d'autres équivalents, tels que « rédempteur » ou « père ». Plus intéressante encore est l'interprétation du mot *kaay* en kpelle.

Le suffixe d'infinitif *-y* est homonyme (et lié étymologiquement) au suffixe locatif *-y*. Le radical verbal *kaa* a deux lectures, « voir » et « donner naissance ». Ainsi, la forme *kaay*, avec la copule *kaa*, est très ambiguë : elle peut être lue soit au sens locatif (être au lieu de voir / donner naissance) soit au sens progressif (être en train de voir / d'accoucher). Le traducteur Mano a interprété *kaa* en kpelle comme « donner naissance », en préférant le verbe Mano *yě* « donner naissance » au verbe *gè* « voir ». Le suffixe mano *-pèlè* a la même ambiguïté que le suffixe kpelle *-y*. En conséquence, la phrase *ō pē séh yí-wè-gèè wàlà yēpèlè* a deux interprétations, soit « ils donnent naissance au Dieu souverain » soit « ils sont au lieu de naissance du Dieu souverain », et il est probable que c'est la deuxième lecture que le traducteur a prévu de transmettre. Ainsi, il s'agit d'une double erreur de traduction, le choix d'un mauvais sens du verbe et d'une mauvaise

construction grammaticale, mais cette erreur est due à l'ambiguïté de la source kpelle à laquelle le traducteur est resté fidèle jusqu'au moindre détail grammatical. Bien que le sens de la traduction soit loin de l'original, elle n'est pas absurde du point de vue de la signification de la prophétie et de l'histoire biblique.

Deuxièmement, toutes les prières récitées pendant la messe et la célébration dominicale sont presque des traductions mot à mot du kpelle. Voir la traduction de « Je crois au Saint-Esprit » de la prière du Symbole des apôtres :

Mano de Guinée

māà **kílí** **mésìà** ηωδ̣ yí dō ηwánà ká
j'ai **intél-** **pro-** pro- inté- savoir vérité avec
ligence pre blème rieur

'Lit. : J'ai cru dans le problème de l'Intelligence Propre avec vérité'

Kpelle

ηàǎ **kílí** **màǎhèγ̣ẽ** mēni **kílí** kólō η à ṭǎ
j'ai **intél-** **pro-** pro- inté- savoir avec vérité
ligence pre blème rieur

'Lit. : J'ai cru dans le problème de l'Intelligence Propre avec vérité'

Mano du Libéria

māà **g̣èè** **púlú** ηωδ̣ g̣è ηwánà ká
j'ai **esprit blanc** pro- voir vérité avec
blème

'Lit. : J'ai vu le problème de l'esprit blanc avec vérité'

En mano guinéen, le Saint-Esprit est traduit par *kílí mēsìà*, où *kílí* signifie « intelligence » et est un emprunt du kpelle qui l'a emprunté à *hákílí* « intelligence » en mandingue, une autre langue indigène de la région, qui, à son tour, l'a empruntée à l'arabe 'aql 'intelligence'. (Pour plus d'exemples de mots arabes empruntés au mano par le biais du manding et du kpelle et le rôle de la traduction chrétienne, voir Khachaturyan à paraître.) *Mēsìà*, à son tour, est un adjectif dérivé d'un verbe signifiant 'purifier', c'est un équivalent direct du kpelle *màǎhèγ̣ẽ* 'propre' et sa structure interne en mano et en kpelle est identique. Au Libéria, où le registre catholique mano est beaucoup moins influencé par le kpelle, l'équivalent du Saint-Esprit est *g̣èèpúlú*, où *g̣èè* signifie « un esprit d'une personne morte » et *púlú* signifie « blanc ».

L'étendue de l'influence du kpelle devient plus claire si l'on compare plusieurs versions de la

même traduction du kpelle. Un de ces textes qui a été traduit plusieurs fois s'appelle « Célébration dominicale sans prêtre », un document contenant les principales prières et formules rituelles utilisées par les catéchistes et les chefs de prière à l'église lorsqu'il n'y a pas de prêtre disponible pour célébrer la messe. Curieusement, les trois chefs de prière Mano avec lesquels j'ai travaillé ont des versions différentes de la traduction, ce qui permet une étude des variations dans les choix de traduction. Or, seul un des textes avait le calque *mēsìà* 'propre, purifié' comme équivalent de *màǎhèγ̣ẽ* 'propre' en kpelle. Deux autres textes ne reviennent pas à ce calque et utilisent un terme différent, *mékègbínū* 'made heavy'.

Ainsi, alors que les paires de textes traduits donnent l'impression que le modèle du kpelle est suivi de très près, l'existence de plusieurs équivalents de traduction avec le même texte source montre qu'en réalité, les Mano traduisent plutôt libéralement, parfois en s'alignant sur le kpelle, et parfois pas. Comme nous l'avons vu dans les exemples 3 et surtout 2, les expressions innovantes introduites par la traduction religieuse peuvent contribuer à un changement linguistique et culturel plus large. Un tel changement est particulièrement susceptible de se produire lorsque le texte source a du prestige sur le texte cible – l'effet souvent appelé « l'empreinte sacrée » (Drinka 2011). Et pourtant, dans le cas du mano, la langue des prêtres et des textes sources, le kpelle, est aussi la langue des voisins avec lesquels les Mano se marient souvent. En conséquence, c'est aussi la langue des épouses, des maris, des beaux-parents et des enfants de catholiques mano. Ainsi, au niveau de l'idéologie linguistique, l'influence du kpelle ne résulte pas d'une révérence à un modèle prestigieux. Elle résulte plutôt de la commodité : étant donné la similitude globale entre les deux langues en raison d'une longue histoire de contact (Khachaturyan 2018), de telles traductions mot à mot sont possibles et font partie des choix de traduction les plus évidents. En conséquence, si les emprunts et les calques sont liés au registre catholique émergent, ils appartiennent en même temps à la même famille de phénomènes d'interférence que d'autres exemples de l'influence Kpelle dans le discours des bilingues Mano – Kpelle dans les paroles ordinaires (Khachaturyan 2019 ; Khachaturyan & Konoshenko Ms.). Et pourtant, tout comme le calque en traduction n'atteint jamais



Figure 3 : Les spectateurs d'une mise en scène de la Nativité en mano. 2017

son extrême théoriquement possible, le processus de convergence ancré dans le bilinguisme quotidien est contraint par les identités ethno-linguistiques distinctes des deux groupes. La dynamique de cette convergence et divergence – dans le registre religieux et dans les paroles de tous les jours – devrait faire l'objet d'une enquête future¹⁸.

¹⁸ Un cas comparable mais différent de convergence contrée par la divergence est observé dans la région du haut Rio Negro en Amazonie. Bien que les grammaires des langues en contact dans la région soient hautement convergentes, les vocabulaires sont maintenus distincts, à l'exception importante de la nomenclature biologique qui est empruntée et calquée de manière extensive. Un rôle clé dans la transmission de ce type de vocabulaire est joué par le discours rituel innovant des chamans et en particulier les incantations, qui s'appuient sur des listes taxonomiquement organisées de termes de flore et de faune que les spécialistes sont encouragés à développer.

Conclusion

Cet article esquisse un modèle de changement social et linguistique différentiel résultant du contact. Dans ce modèle, des cadres et des domaines de pratique sociale spécifiques dans lesquels le contact est le plus intense jouent un rôle majeur. Un de ces domaines est la pratique religieuse chrétienne, qui, généralement à la suite d'une conversion, implique souvent des contacts linguistiques et culturels. L'un des principaux conduits de ce contact est la traduction des textes ecclésiastiques.

L'article rejoint l'argument avancé par Hanks et Severi (2014) selon lequel le contact linguistique et le bilinguisme l'emportent sur le paradoxe de l'incommensurabilité de différents systèmes lin-

ragés à développer. Ceci, à son tour, conduit à la circulation et à la propagation de termes innovants. Voir Epps (2014).

guistiques : la traduction, tout en étant une pratique de commensuration, possède en même temps la capacité de transformer la langue cible (Hanks 2014). Plus précisément, cependant, si nous supposons que la traduction et le contact peuvent se produire dans un domaine particulier de la pratique habituelle, la transformation initiale peut également être circonscrite à des registres particuliers – dans notre cas, religieux – qui émergent à la suite du contact et de la traduction. Le caractère distinctif de ces registres linguistiques innovants est le plus visible dans le vocabulaire (exemples 3 et 4), mais peut également être observé dans la grammaire (Drinka 2011). Lorsque la traduction intervient dans un contexte d'échanges culturels et matrimoniaux plus larges, comme dans le cas de la traduction du *kpelle* en *mano*, qui ne s'accompagne pas d'une révérence idéologique au modèle prestigieux des textes traduits (exemple 4), l'influence du processus de traduction se voit contraint. Et pourtant, dans d'autres cas, lorsqu'ils sont dotés d'une appartenance à l'indexation de la valeur sociale dans la communauté chrétienne, les caractéristiques de ces registres innovants peuvent s'étendre au-delà des genres religieux dans lesquels ils apparaissent initialement et affecter une plus grande variété de répertoires utilisés par une communauté linguistique donnée. (Exemple 3, Drinka 2017).

De plus, les conséquences du contact et de la traduction peuvent aller au-delà d'un changement uniquement linguistique. L'émergence du langage réflexif en *bosavi* (exemple 1) ou du locuteur sincère en *urapmin* (exemple 2) dans les genres discursifs chrétiens posent un défi à la doctrine de « l'opacité de l'esprit des autres » et aux modèles natifs existants d'utilisation du langage et d'intentionnalité. La transformation missionnaire de la taxonomie animale en *guarani* était liée à une tentative plus large de promouvoir la domestication de type berger associée au christianisme et à la répression de la chasse associée au chamanisme (exemple 3). Ainsi, à un niveau plus général, étant donné que la structure et l'usage du langage sont liés à des modes d'expression et de classification habituels, le changement linguistique va de pair avec une transformation sociale.

Remerciements

Cet article est né de discussions lors de plusieurs ateliers et d'un colloque à Paris dans le cadre du projet « Conséquences cognitives et

linguistiques de la traduction. Approches comparatives », soutenu par une subvention de la Fondation Fyssen. Le premier exemple présenté ici est une réanalyse des travaux originaux de Joel Robbins, discuté avec l'auteur lors de l'atelier « (Dis)continuités, transmutation(s) » en octobre 2017. Le deuxième exemple, tiré de travaux de Bambi Schieffelin, a été discuté avec l'auteur et présenté dans une publication antérieure (Khachaturyan 2017). Le troisième exemple a été présenté par son auteur, Thomas Brignon, lors du colloque « Contact linguistique et traduction en contexte religieux. Approches comparatives » en mai 2018. Ma propre étude empirique a été soutenue par la subvention de la Fondation Fyssen, ainsi que par l'Université de Helsinki et par l'Académie de Finlande. Je suis extrêmement reconnaissante de l'opportunité de dialogue interdisciplinaire que la subvention de la Fondation nous a offerte et je remercie tous les participants pour avoir partagé leur travail et leurs idées. Toutes les erreurs d'interprétation du matériel sont les miennes.

Bibliographie

- Agha, Asif. 1999. Register. *Journal of Linguistic Anthropology* 9(1-2). 216-219. doi:10.1525/jlin.1999.9.1-2.216.
- Bakhtin, Mikhail. 1986. The problem of speech genres. *Speech genres and other late essays*, 62-102. Austin: University of Texas Press.
- Dinwoodie, David W. 2006. Time and the Individual in Native North America. In Sergei A. Kan & Pauline Turner Strong (eds.), *New Perspectives on Native North America: Cultures, Histories, and Representations*, 327-248. Lincoln & London: University of Nebraska Press.
- Drinka, Bridget. 2011. The Sacral Stamp of Greek: Periphrastic constructions in New Testament translations of Latin, Gothic, and Old Church Slavonic. (Ed.) Erik Welo. *Oslo Studies in Language (Indo-European Syntax and Pragmatics: Contrastive Approaches)* 3(3). 41-73.
- Drinka, Bridget. 2017. *Language contact in Europe: the periphrastic perfect through history* (Cambridge Approaches to Language Contact). Cambridge University Press.
- Epps, Patience L. 2014. Specialist discourse and language change. Observations from the northwest Amazon. Presented at the Fieldwork Forum, UC Berkeley.

- Galison, Peter. 1997. *Image and logic. A material culture of microphysics*. Chicago: University of Chicago Press.
- Goffman, Erving. 1981. Footing. *Forms of talk*, 124–159. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Hanks, William F. 1987. Discourse Genres in a Theory of Practice. *American Ethnologist* 14(4). 668–692.
- Hanks, William F. 2010. *Converting words. Maya in the age of the Cross*. Berkeley: University of California Press.
- Hanks, William F. 2013. Language in Christian Conversion. In Janice Patricia Boddy & Michael Lambek (eds.), *A Companion to the Anthropology of Religion*, 387–406. Hoboken: John Wiley & Sons.
- Hanks, William F. 2014. The space of translation. *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 4(2). 17–39.
- Hanks, William F. & Carlo Severi. 2014. Translating worlds. The epistemological space of translation. *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 4(2). 1–16.
- Haviland, J.B. 1998. Guugu Yimithirr cardinal directions. *Ethos* 26(1). 25–47. doi:10.1525/eth.1998.26.1.25.
- Khachaturyan, Maria. 2017. Christianity, language contact, language change. *Proceedings of the 25th Annual Symposium about Language and Society-Austin*.
- Khachaturyan, Maria. 2018. *A sketch of dialectal variation in Mano*. *Mandenkan* 59, 31–56.
- Khachaturyan, Maria. 2019. Inclusive pronouns in Mande: the emergence of a typological rarum. *Folia Linguistica* 53. 87–123.
- Khachaturyan, Maria. To appear. From the Qur'an to Christianity: ethnolinguistic contact and religious conversion in West Africa. *Cahiers d'Études Africaines*.
- Khachaturyan, Maria & Maria Konoshenko. Ms. Assessing (a)symmetry in multilingualism: the case of Mano and Kpelle in Guinea. *Submitted to International Journal of Bilingualism*.
- Levinson, Stephen C. 2003. *Space in Language and Cognition: Explorations in Cognitive Diversity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Levinson, Stephen C. 2012. Foreword. Whorf's claims and their reception. In John B. Carroll, Stephen C. Levinson & Penny Lee (eds.), *Benjamin Lee Whorf. Language, thought, and reality*, vii–xxiii. Cambridge and London: The MIT Press.
- Meakins, Felicity, Caroline Jones & Cassandra Algy. 2015. Bilingualism, language shift and the corresponding expansion of spatial cognitive systems. *Language Sciences* 54. 1–13. doi:10.1016/j.langsci.2015.06.002.
- Michael, Lev. 2014. Social dimensions of language change. In Claire Bower & Bethwyn Evans (eds.), *The Routledge Handbook of Historical Linguistics*, 484–502. London: Routledge-Curzon.
- Rafael, Vicente L. 1993. *Contracting colonialism. Translation and Christian conversion in Tagalog society under Early Spanish rule*. London: Duke University Press.
- Regier, Terry & Paul Key. 2009. Language, thought, and color: Whorf was half right. *Trends in Cognitive Sciences* 13(10). 429–436.
- Robbins, Joel. 2001. God Is Nothing but Talk: Modernity, Language, and Prayer in a Papua New Guinea Society. *Current Anthropology* 48(1). 5–38.
- Robbins, Joel. 2008. On Not Knowing Other Minds: Confession, Intention, and Linguistic Exchange in a Papua New Guinea Community. *Anthropology Quarterly* 81(2). 421–429.
- Rumsey, Alan. 2013. Intersubjectivity, deception and the 'opacity of other minds': Perspectives from Highland New Guinea and beyond. *Language & Communication* 326–343.
- Schieffelin, Bambi B. 2007. Found in translating: reflexive language across time and texts. In Miki Makihara & Bambi B. Schieffelin (eds.), *Consequences of contact: language ideologies and sociocultural transformations in Pacific societies*, 140–165. New York: Oxford University Press.
- Taleyesva, D. 1942. *Sun chief*. Edited by Leo W. Simmons. New Heaven: Yale University Press.
- Taussig, Michael T. 1980. *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Vilaça, Aparecida. 2015. Do Animists Become Naturalists when Converting to Christianity? Discussing an Ontological Turn. *The Cambridge Journal of Anthropology* 33(2). 3–19.

- Vilaça, Aparecida. 2018. The devil and the hidden life of numbers: Translations and transformations in Amazonia: The Inaugural Claude Lévi-Strauss lecture. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 8(1–2). 6–19. doi:10.1086/698303.
- Weinreich, Uriel. 1968. *Languages in Contact: Findings and Problems. With a preface of André Martinet*. The Hague: Mouton.
- Weinreich, Uriel, William Labov & Marvin Herzog. 1968. Empirical foundations for a theory of language change. In Winfred Lehmann & Yakov Malkiel (eds.), *Directions for Historical Linguistics*, 97–195. Austin: University of Texas Press.

Introduction

The aim of this paper is to reflect on the mechanism of contact-induced social and linguistic change with a particular focus on the specificities of the zones of intense contact, the innovation and change that happens there, paying special attention to language use. I suggest that these contact zones are the main *sites* of change induced by contact. Furthermore, since social actors typically inhabit several social realms with potentially different practices, discourses and grammars (in the linguistic sense), these contact zones may become *sources* of further change, as their properties may leak to other areas of social life, causing contact-induced change to spread. My focus will be on the particularities of registers and genres. Registers are linguistic varieties that are associated, “culture internally, with particular social practices and with persons who engage in such practices” (Agha 1999: 216). Genres are types of texts which are written in a specific register, but also have a specific thematic content and compositional structure (Bakhtin 1986). The potential of registers and genres to be both *sites* and *sources* of contact-induced change is at the core of the model of *differential linguistic and social change* that I propose in this paper on the basis of several case studies in social, linguistic anthropology and linguistics. These examples show that language is transformed by and further transforms social reality-linguistic and non-linguistic.

The interrelation between language, cognition, and culture presented in foundational writings by Boas, Sapir and Whorf is much discussed in the recent literature (Levinson 2003; Regier & Key 2009). Assuming that language provides clas-

sifications of experience, that no two languages do this classification in exactly the same way, and that different classifications oblige the speakers to attend to different aspects of the world they describe, the expressive habits of speakers may induce specific perceptive and cognitive habits. This claim is known as linguistic relativity. In the past few decades, research testing the relativity claim showed that “[i]f language diversity is constrained by universal factors, the available differences are sufficient to generate cognitive diversity” (Levinson 2012: xvii).

Language and culture contact and the fact that individuals may be exposed to several potentially incommensurate linguistic systems challenge the concept of linguistic relativity. Indeed, a bilingual individual must be “caught in a sort of parallax in which competing constraints vie for causal impact on her or his expressive and perceptual habits” (Hanks & Severi 2014: 4).

In reality, the parallax of competing constraints and the seeming incommensurability of linguistic and cognitive systems is overruled by actual situations of contact. For instance, one particularly lively defense of Benjamin Lee Whorf’s famous claim that Hopi do not have time *as we know it* was made by David Dinwoodie (2006). Focusing on the cultural experience of time and its genesis among Hopi and in the Western world, Dinwoodie analyzes an English-language autobiography of a Hopi man, Don Taleyesva, which was published around the same time as Whorf’s original work on Hopi (1942). During his lifetime, Don Taleyesva was exposed to both Hopi and Western “time” through active involvement in mission schooling, wage agricultural labor, and “traditional” Hopi activities, such as initiation rituals or dancing. His movement from one temporality to another was framed as life stages: later in life Taleyesva regretted “his earlier enthusiastic forays in the space and times of the wider world” (Dinwoodie 2006: 344). Yet this transition was also presented as seamless and natural for him, in a matter of days, as he moved from the agricultural field to the board school and to the tribal land. Thus, according to Dinwoodie, a Hopi man in the 1930s and 1940s did not inhabit one single temporality frame, but moved between a spectrum of frames, each conditioned by specific social settings and types of social practice-including highly institutionalized ones, such as school or church-setting his clock, so to say, without comment.

Does this mean that Don Taleyesva perfectly mastered both the Western and the Hopi temporality frames in their “pure” form? Probably not. Most likely, these temporalities appeared as complex hybrids. Neo-Whorfian studies in linguistic relativity, after an initial interest in cognitive diversity in (quasi-)monolinguals, turned to the issues of language contact and language shift. Haviland (1998) and especially Levinson (2003) have shown that speakers of Australian languages, such as Guugu Yimithirr, almost never express spatial orientation in egocentric terms, such as “left” or “right” but rather in absolute terms, such as “north” or “south”. The specificities of expressive habits induce specificities of cognitive habits, in particular, patterns of memorization in absolute terms, which can be revealed in non-linguistic tasks, such as dead-reckoning or experiments with ordering objects in space (the tabletop “animals in a row” experiment). What happens, then, when speakers of languages with an absolute frame of reference are exposed to “left-vs.-right” languages? Inter-generational language shift from Gurindji to Gurindji Kriol (a systematic mixture of Gurindji and Australian Kriol, an English-lexifier creole language) was observed in a linguistic community in Northern Australia, showing that Gurindji Kriol speakers express spatial relations in an interesting hybrid between the absolute system of Gurindji and a relative system (Meakins, Jones & Algy 2015). Crucially, the most significant difference in cognitive patterns of spatial orientation (the proportion of relative, rather than absolute, responses) was revealed in speakers with most exposure to Western education and in a small-scale space (“animals in a row” tabletop experiment). In contrast, in a large-scale space, all Gurindji participants performed similarly, relying on the Gurindji system of cardinal points. The authors draw a parallel between the tabletop experiments and the indoor classroom, a spatial setting typical of Western education. This research suggests not only that contacts lead to change (here, through schooling and second language learning), but that the change is most visible in the areas where the contact is the most intense (a small-scale space typical of a school setting).

This paper focuses on linguistic and social change occurring in conversion to Christianity. In this context, translation is one of the main conduits of contact and, as such, a practice that

overrules the postulates of incommensurability (Hanks & Severi 2014), but at the same time transforms the target language (Hanks 2014). To illustrate the model of differential language and culture change where the change manifests itself in areas of intense contact and then spreads to other social and linguistic domains, I introduce four case studies of conversion to Christianity.

Before I analyze the case studies, I would like to dwell a little more on the role of translation in the process of linguistic and social change and on the role of register and genre in driving the spread of the effects of change.

Translation, religious register and trading zone

Language contact induces language change in the form of *interference* which is classically defined as “[t]hose instances of deviation from the norms of either language which occur in the speech of bilinguals as a result of their familiarity with more than one language” (Weinreich 1968: 1). Translation always involves bilingual individuals, who are the locus of language contact.

In the case of translation accompanying conversion to Christianity, interference, at least at the level of the lexicon, is inevitable, since the new religion brings a whole new conceptual system. Through interference, a specific religious register is created which is sufficiently similar to the target language, but has undergone substantial change brought about by (partial) mapping of the conceptual system and conceptual relations of the source language through borrowing, neologistic processes, or creation of novel semantic associations of existing lexical items. This religious register can be compared to the trade creoles which enable communication in between trading populations “even when the significance of the objects traded-and of the trade itself-may be utterly different for the two sides” (Galison 1997: 803). Indeed, the parties in a religious encounter may attach different meanings to the actions and words in a religious ritual.¹⁹ What matters is an (illusion of) common understanding negotiated through the creation of a religious register par-

¹⁹ See the analysis of secret baptism of money in the Cauco valley in Colombia (Taussig 1980) or a mistranslation of *debt* into Tagalog (Rafael 1993).

tially shared by different participants in the encounter.

Importantly, religious translation may also bring about new pragmatic structures, such as language ideology (Schieffelin 2007) or participant frameworks (Robbins 2001; 2008), and contribute to a profound grammatical change (Drinka 2011; 2017).

Genre, register indexicality and spread of language change

In a church context, translation occurs in specific texts: such as the Bible or the prayers. Through interference, these texts and associated genres become infused with foreign elements. Genres, however, are defined not only by their formal features, but also by their extralinguistic features linking them to communicative acts situated in social contexts (Hanks 1987). The formal linguistic features of genres acquire indexical properties, becoming indexes of the social context of Christianity.²⁰ These genres and the code they are produced in (religious register) add to synchronic linguistic variation distributed in the community in a socially patterned way (Weinreich, Labov & Herzog 1968; Michael 2014). The second step in language change happens when the linguistic features of the ecclesiastical register are taken up in an increasing number of genres (not only translated, but also non-translated texts, such as sermons), by an increasing number of speakers (not only by translating clergy, but also by laypeople) in an increasing variety of social contexts (outside church; in other written genres besides church texts; by non-Christians, e.g., shamans). Hanks (2010) presents a case of this happening in the emergence of the Colonial Maya register (which he calls *Maya Reducido*), and its spread outside the porous boundaries of the mission, all the way to the “forbidden” genres, the Books of Chilam Balam produced by the Maya for the Maya.

²⁰ On the indexical potential of religious genres, see Hanks (2013 : 399) who lists indexical grounding as a property of missionary translation in colonial Yucatan: “By [indexical] binding the neologistic lexicon to texts performed by Maya speakers, they tied it into the broader cycles of *reducción*, which reordered space, conduct and language concurrently.”

I now present the case studies. Some concern the first step of contact and translation, in which social and linguistic change is restricted to the “trading zone” of the religious encounter and the specificities of religious register. Other cases concern the spread of contact-induced change.

Example 1. Emergence of a sincere subject among Urapmin

My first two cases concern a transformation of language ideologies under the influence of Christianity in Papua New Guinea. One case is the emergence of a speech act with new properties, explicitly reflecting the speaker’s intentions, in a novel framework involving participants with new qualities: speakers who are sincere and a listener who is omniscient. Joel Robbins (2001 ; 2008) studied this change among Urapmin Christians. The other case is the appearance of a novel speech activity: inferring what others are thinking and making these inferences public through acts of speaking, which was studied by Bambi Schieffelin among Bosavi (Schieffelin 2007).

These developments are especially significant in the context of the doctrine of “the opacity of other minds”. This doctrine is expressed in metapragmatic statements that “one can never really know what other people are thinking [...] and associated forms of practice that seem to show an adherence to this idea” (Rumsey 2013: 326). It is especially common in the Pacific. The literature on this doctrine is vast and includes discussion of its different manifestations or the extent to which such statements can be taken at face value. What interests me most here is that specific types of linguistic activity brought in by conversion to Christianity explicitly contradict these metapragmatic statements.

I begin by discussing two articles by Joel Robbins, “God Is Nothing but Talk: Modernity, Language, and Prayer in a Papua New Guinea Society” (2001) and “On Not Knowing Other Minds: Confession, Intention, and Linguistic Exchange in a Papua New Guinea Community” (2008). Robbins studied the Urapmin people’s acquisition of modern Western language ideology, which centers on a “tight coupling of intention and meaning that is grounded in the postulation of a speaker who has both an ability and an inclination to tell the truth” (Robbins 2001: 905). This ideology is in sharp contrast with the traditional Urapmin language ideology, shared with

the Bosavi, that “thoughts, feelings, and desires are hidden in the human heart [...] and cannot be reliably communicated through speech” (Robbins 2001: 906). Speech in general, and ritual speech in particular, especially in the initiation context, is seen as not trustworthy. For the Urapmin, the speaker is not responsible for faithfully constructing meaning – the listener is expected to create, however imperfectly, the meaning of what he or she hears.

Christianity provoked an important shift towards the concept of a sincere speaker who is responsible for the truthfulness of her or his words – in prayer (Robbins 2001) and in confession (Robbins 2008). How did this happen?

One component, as Robbins argues, is that prayers and confession are seen as *ritual actions*. Intentionality is related to action differently than to talk. While in a typical speech situation a Urapmin speaker is not committed to the truthfulness of what he or she says, an actor, especially a participant in a traditional ritual event – sacrifice, taboo observance, initiation and so on – commits to the goals of that event. In other words, “ritual participation entails commitment and appropriate intentions that animate them whether or not the participants themselves undertook the ritual with those intentions in their hearts” (Robbins 2001: 907). Just as in traditional rituals, the participants in Christian rituals are endowed with the intentionality proper to these actions. In particular, in the case of confessions, the intentionality is the acknowledgment of sinful behavior. However, the content and truthfulness of the intentional state expressed in confession, a ritual in the form of a speech act, is connected to the action as well as to the content and truthfulness of the enunciated words.

Here the second component comes into play: the appearance of a new listener with exceptional properties. According to Robbins’ records, there is only one traditional speech situation where the Urapmin take a person at her word and assume that she speaks her intention or “will”. In Urapmin, women initiate marriages and they do so by “calling the name” of the man they hope to marry. The event of “calling the name” is highly ritualized. Crucially, it can only occur in the presence of very specific types of listeners: “it is only leaders, or aspiring leaders, who are

willing to meet the woman somewhere private and listen to her pronounce directly, after a few turns of further indirection, whom it is she plans to marry” (Robbins 2008: 427). Similarly, in the Christian context, a truthful speaker addresses an exceptional listener: God. Moreover, God appears to the Urapmin Christians as a radically new type of listener, who, “unlike people, can see inside the human heart. Because God knows what one thinks and because He also condemns untruthfulness, Urapmin believe that a person will never knowingly lie to God” (Robbins 2001: 906). Thus God can make a connection between intention and speech and makes the speaker do the same: when addressing one’s prayer to God, one believes in the truth of what one says. “In this way, the creation of a new kind of omniscient listener elicits a new kind of truthful speaker” (Robbins 2001: 906). Even in confession, which is formally addressed to a pastor or a deacon, the confessor simply plays role of an overhearer (in Goffman’s terms, 1981) of the penitent’s words, rather than an addressee: “There is a good deal of work done to make it very clear that God is the real addressee of the penitent’s sincere speech [...] In their prayers, it is as if they [the confessors] insist they have not heard that speech at all, an insistence they follow through on by never talking with anyone about what others say in the course of confession” (Robbins 2008: 428).

Thus, a new, truthful speaker emerges as a result of a combination of existing pragmatic frameworks. First, the framework of the ritual action is projected on the prayer or confession: the one who prays or confesses commits to their actions, just as they would in a traditional ritual. At the same time, as in the ritual of “calling the name” of a future spouse, the participant framework includes a listener with exceptional properties: a leader or aspiring leader who serves as the addressee of sincere speech. In prayers and confession, God becomes such a listener. Finally, the listener is generally responsible for creating meaning. The omniscient God takes on this responsibility, which, in turn, makes the speaker speak sincerely. Interestingly, a listener who can read other people’s minds does not appear alongside the sincere speaker: this capacity is still reserved to a restricted group of listeners.

Note that the shift in pragmatics, The ideology of the truthful speaker appeared in prayer and in confession. Both are heavily institutionalized Christian genres which occur in very specific social contexts.

The traditional analog of such activity, the ritual of “calling the name” of a future spouse, is also highly institutionalized. It is not clear whether these practices made their way outside these specific genres – (Robbins 2001: 906) suggests not – but it is an interesting question for a further study.

Thus, the first case study focuses on the subjectivity transformation among the Urapmin and the emergence of a sincere subject under the influence of Christianity and innovative speech genres that it introduced, such as confession.

“ Note that the shift in pragmatics, the ideology of the truthful speaker appeared in prayer and in confession. Both are heavily institutionalized Christian genres which occur in very specific social contexts”

The second case study focuses on a related process – the emergence of the reflexive language and third-party thought reports – where the role of reli-

gious translation arises on the first plan.

Example 2. Emergence of reflexive language in Bosavi

This section summarizes “Found in Translating: Reflexive Language across Time and Texts in Bosavi, Papua New Guinea” by Bambi Schieffelin (2007). The linguistic vehicle of Christianity among Bosavi was Tok Pisin, the official language of Papua New Guinea. In the Bosavi community, the Bible is orally translated from Tok Pisin by the pastors during church services. Schieffelin’s recordings of these translations date from

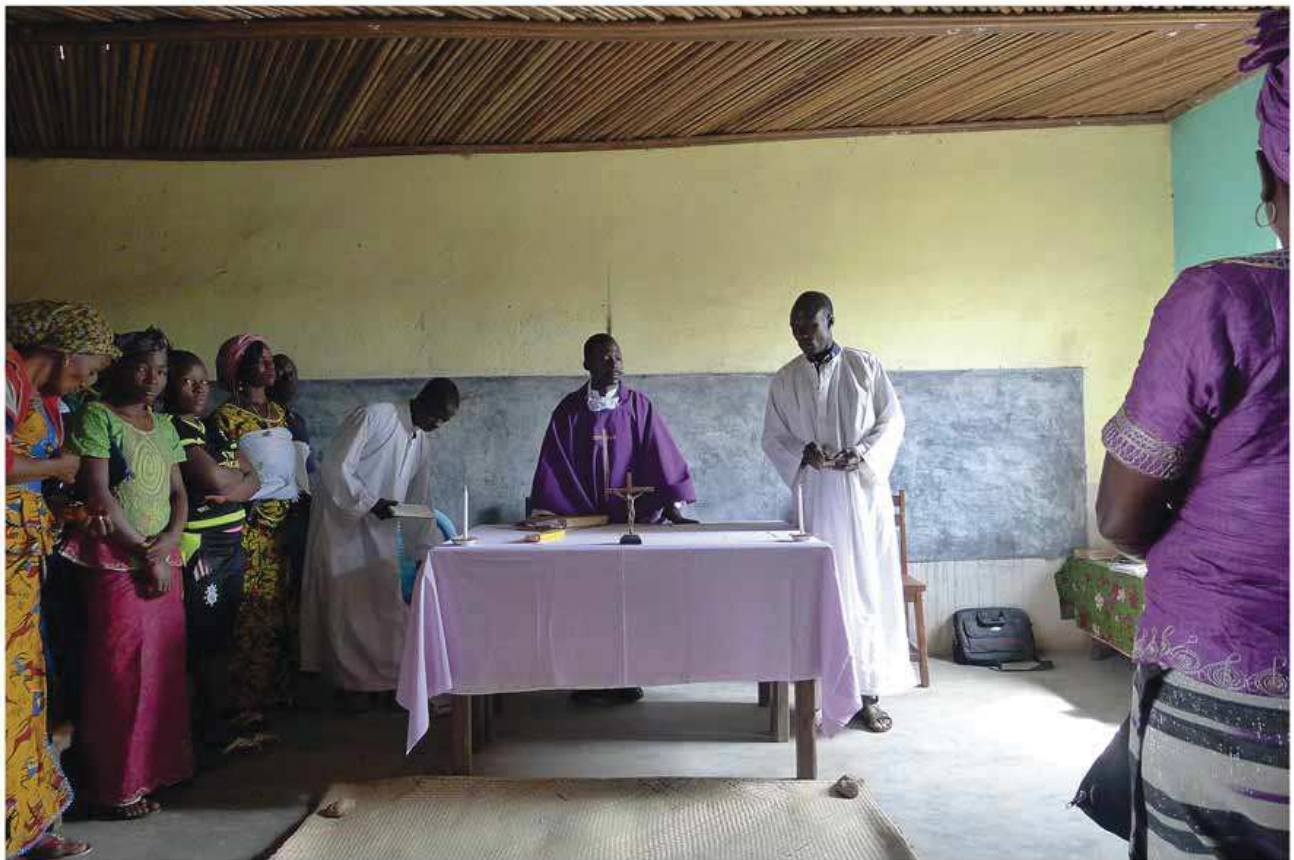


Figure 1: A Kpelle priest and his interpreters, Mano prayer leaders. 2016

1975 to 1995, which gives a nice perspective on the historical development of translation practices. One of her most consequential findings is the development of vocabulary for affective and cognitive states calqued from Tok Pisin. The original Bosavi verb “to think” is *asulo*. A complex expression *kufa: usa asulo* : <stomach center think> “think in heart” gradually entered into usage, calqued from Tok Pisin *tingting long bel* “think in heart”. Even more importantly, prior to missionization, private thoughts or the internal states of other people were very rarely reported, and only in a restricted set of speech contexts; namely, certain traditional story genres. That explains why the reading and translation of Mark 2:6 (“Now some teachers of the law were sitting there, thinking to themselves”²¹) caused special difficulty for the Bosavi, which manifested in an exceptional amount of hesitations and self-repair. Schieffelin (2007) found two self-repairs in the translation version recorded in 1975, plus additional material, not present in the text from which the translations were made:

(1) a *ili asulakiyo: a:la: asulo:*

they were thinking their thoughts

b *ili kufami asulakiyo:*

they were thinking in their hearts

c *iliyo: mada asulo:ko:li nowo: miyo: sa:la: bo:bo:ge*

some different thoughts came really quickly

It was only in 1995 that Schieffelin recorded a translation of this verse using the above-mentioned calque *kufa: usa asulo:*

(2) o: *ya:suwa:lo: to siyo: a:no: da:da:sa:ga:yo: asulo:wo:*

– *lolo: asulo:wo: kaluwa: kufa:usamiyo: a:la: asulo:*

having heard what Jesus said, they thought

– the men who understood law thought in their hearts

Interestingly, the three versions of the New Testament in Tok Pisin also saw an important revision in these particular verses, which suggests that speaking about the internal states of others is problematic not only for Bosavi. In the New Testament translation into Tok Pisin

published in 1969 the expression *tingting long bel* “think in heart” was followed by an explicit speech verb *spik* (–they were thinking in their hearts, saying), while in the 1978/1989 translation the expression was used without the speech verb:

(3a) New Testament in Tok Pisin, 1969, Mark 2:6

na long bel bilong ol ol i tingting, i spik

and they were thinking in their hearts, saying

(3b) New Testament in Tok Pisin, 1978/1989, Mark 2:6

na long bel bilong ol ol i tingting olsem

and in their hearts they were thinking

In this example, the development of novel expressions for the internal states of others is based on both the lexical material already available in the language and a pattern borrowed from a neighboring language. Crucially, as in the previous example, this speech activity is circumscribed by specific speech situations and occurs only in specific genres, namely, Bible translations.

Just like the current case study, the next one focuses on a nexus between a linguistic and a social transformation induced by translation. In the latter case, it is the translation of fauna taxonomies in Jesuit missions among the Guaraní which went hand-in-hand with an attempted social transformation: promotion of shepherd-like domestication associated with Christianity, and repression of hunting, associated with shamanism.

Example 3. Emergence of the pastoral language in Guaraní

This section reports on “Converting Birds. Collaborative Translation of Catechetical Animal *Exempla* and the Reshaping of Guaraní Native Taxonomies in Paraguay’s Jesuit Missions”, an ongoing doctoral study by Thomas Brignon. The empirical focus is on catechetical exemplary tales, or *exempla/tekokue*, a didactic genre written in Guaraní in the context of the Jesuit missions of Paraguay. Setting the *exempla* in a broader intertextual context, including non-religious and non-translated texts of the same period, the study aims to show how a missionary register proved influential both in written and oral contexts beyond the catechistic domain.

²¹ The Bible citation is taken from the New International Version translation.

Lexical semantics and the taxonomic structure of the animal lexicon evolved in Guaraní under the influence of missionary translation. The Jesuits attempted to turn the Guaraní from hunters into settled agriculturalists, introduce domesticated cattle and impose the practice of animal husbandry, repressing traditional hunting practice. In their linguistic work, they aimed at a deep resemantization of local animal-related lexicon, representations and practices, favoring native taxa related to tamed wild animals (birds in particular) in order to convey European concepts associated with cattle husbandry or with the very idea of animality as a generic class, inferior and distinct from humanity. At the same time, they censored hunting-related categories. This linguistic reconfiguration of Guaraní native taxonomies went hand in hand with the social process of promoting a shepherd-like domestication associated with Christianity, and repressing hunting, associated with shamanism.²² Moreover, the extensive presence of the very same taxonomies in non-religious and non-translated texts that feature in daily oral discourse indicates that resemantized categories of didactic genres (such as *exempla/tekokué*) and of the broader missionary register (catechisms, sermons, chronicles and the like) were influential beyond their original domain of use in Jesuit religious writings and came to characterize the written and spoken language of the missions, such as administrative manuals.

The final case study is drawn from my own work on the language of Catholicism among the Mano (Guinea). In contrast with the preceding study, the power dynamics in the translation process is different: it is not the missionaries that implement or regulate translation from a colonial to an indigenous language, but rather native actors themselves. While translation plays a central role in the development of the religious

language, the social context – the fact that the source language in translation is spoken by the priests, but also by spouses, in-laws and children of Mano – constrains the translation-induced linguistic transformation.

Example 4. When your priests speak the language of your wives : translation ideology in Mano Catholic communities

Catholicism was introduced among the Mano ethnolinguistic group in Guinea in the early 1940s, and the missionary presence was short-lived. Today, according to the Evangelical organization Joshua Project, only 4% of the Mano are Catholics.

In contrast to the Mano, their neighbors, the Kpelle, enjoyed a longer missionary presence and embraced the Catholic faith much more enthusiastically: 32% of the Kpelle are Catholics²³. My oral corpus consisting of recordings of religious events and my collection of written documents in circulation in the Mano Catholic communities strongly suggest that Kpelle has served as an influential model for the Mano Catholic register. Below I consider three examples: spontaneous oral translations from Kpelle during Mass and Sunday celebrations ; key prayers (Our Father, Creed, Hail Mary, Confession) which are learned by heart and recited orally by the members of the community and which, too, are translated from Kpelle ; and finally, written translations from Kpelle.

First, during Sunday celebration, some Mano prayer leaders translate orally from the Sunday Missal in Kpelle. See for example a translation of Is 52:8 recorded by me during the Christmas Mass in 2017:

MANO	ō	pē	séŋ	yí-wè-gèē	wálà	yē-pèlɛ
	they	thing	every	interior- speech- say	God	give. birth- lieu/ INF

àà	nà	áà	nù	Sion	pèlè	yí
he	return	he	come	Sion	lieu	in

Lit.: they are all at the place of birth of the ruler of all things, he returns, he comes to Sion

²² The social and linguistic promotion of pastoralism is also related to the sociocosmological transformation from animism to naturalism, triggered by conversion to Christianity and, in particular, the process of translation. Aparecida Vilaça discusses this problem in relation to the conversion of an Amazonian people, the Wari', to Evangelical Christianity in the second half of the twentieth century (Vilaça 2015 ; 2018).

²³ https://joshuaproject.net/people_groups/16121;
<https://joshuaproject.net/languages/gkp>



Figure 2: A catechist with a Missal in Kpelle in a Mano village. 2017

KPELLE	di	kaa	hèn	gélée	nyâ-woo-bho	yala	kaa-y
		they	be	thing	all	sur-face-speech-say	God see-lieu/INF
ye	pene	ye	pa	Sion	daay.		
he	return	he	come	Sion	the.		town.
					lieu		

Lit.: they [see]/[are at the place of birth of] the ruler of all things, he returns, he comes to Sion.

In the French Missal (which was the source for the Kpelle translation): “ls voient de leurs yeux le Seigneur qui revient à Sion” ‘hey see with their eyes the Lord who returns to Sion’

The word *Seigneur* ‘Lord’ was translated into Kpelle as *nyâ-woo-bho yala* (surface-speech-say

God) which was, in turn, translated into Mano by the closest equivalent possible: *yí-wè-gèè wálà* (interior-speech-say God). Note that when Mano translate directly from French *Seigneur*, they never use *yí-wè-gèè wálà* but other equivalents, such as ‘redeemer’ or ‘father’. More interesting still is the interpretation of the word *kaay* in Kpelle. The infinitive suffix *-y* is homonymous (and etymologically linked to) the locative suffix *-y*. The verb stem *kaa* has two readings, ‘to see’ and ‘to give birth’. Thus, the form *kaay*, together with the copula *kaa*, is highly ambiguous: it can be read either in the locative sense (be at the place of seeing/of giving birth) or in the progressive sense (be seeing/be giving birth). The Mano translator interpreted Kpelle *kaa* as ‘to give birth’, choosing the Mano verb *yě* ‘to give birth’ over the verb *gê* ‘to see’. The Mano suffix *-pèlè* has the same ambiguity as the Kpelle suffix *-y*. As a result, the phrase *ō pē séj yí-wè-gèè wálà yēpèlè*

has two interpretations, ‘they are giving birth to the ruler God’ and ‘they are at the place of birth of the ruler God’, and it is likely the second reading that the translator intended. Thus, he mistranslated twice, by choosing the wrong verb meaning and the wrong grammatical construction, but this double mistranslation is yielded by the ambiguity in the Kpelle source to which the translator remained loyal up to every single grammatical detail. Although the meaning of the translation is far from the original, it makes certain sense from the point of view of the meaning of the prophecy and the Biblical history.

Second, all the prayers recited during Mass and Sunday celebration are almost word-to-word translations from Kpelle. See the translation of “I believe in the Holy Spirit” from the Apostles’ Creed prayer:

Mano Guinea

māà **kilí** **mésîà** ηwδ yí dō ηwánà ká
I.have **intel-** **pro-** issue inte- know truth with
ligence per rior

‘Lit.: I have believed in the issue of the Proper Intelligence with truth’

Kpelle

ηά **kilí** **màāhèγěε** mènì kilí kó ló η à tēā
I.have **intel-** **proper** issue spirit know with truth
ligence

‘Lit. : I have believed in the issue of the Proper Intelligence with truth’

Mano Liberia

māà **gèè** **púlú** ηwδ gē ηwánà ká
I.have **spirit** **white** issue see truth with

‘Lit.: I have seen the issue of the White Spirit with truth’

In Guinean Mano, Holy Spirit is translated by *kilí mésîà*, where *kilí* means ‘intelligence’ and is a borrowing from Kpelle which borrowed it from *hákilí* ‘intelligence’ in Manding, another indigenous language of the region, which, in turn, borrowed it from the Arabic ‘*aql* intelligence’. (For more examples of Arabic words borrowed into Mano through Manding and Kpelle and the role of the Christian translation, see Khachaturyan to appear.) *Mésîà*, in turn, is an adjective derived from a verb meaning ‘to purify’, it is a direct equivalent of Kpelle *màāhèγěε* ‘proper’ and its internal structure in Mano and in Kpelle is identical. In Liberia, where the Mano Catholic

register is much less influenced by Kpelle, the equivalent of the Holy Spirit is *gèè púlú*, where *gèè* means ‘a spirit of a dead person’ and *púlú* means ‘white’.

The extent of the Kpelle influence becomes clearer if one compares several versions of the same translation from Kpelle. One such text which was translated several times is called “Sunday celebration without priest” (*Célébration dominicale sans prêtre*), a document containing the main prayers and ritual formulas used by the catechists and prayer leaders in church whenever there is no priest available to celebrate Mass. Curiously, all three Mano prayer leaders which I have worked with have different versions of the translation, which enables a study of variation in translation choices. Only one of the texts had the calque *mésîà* ‘proper, purified’ as an equivalent of *màāhèγěε* ‘proper’ in Kpelle. Two other texts do not recur to that calque and use a different term, *mékègbínū* ‘made heavy’.

Thus, while the translated pairs of texts give an impression that the Kpelle model is followed very closely, the existence of several translation equivalents with the same source text shows that in reality, Mano translate rather liberally, at times aligning with Kpelle, and at times not. As we saw in examples 3 and especially 2, innovative expressions introduced through religious translation may contribute to linguistic and broader cultural change. Such change is especially likely when the source text has prestige over the target text – the effect often called the “Sacral Stamp” (Drinka 2011). And yet, in the Mano case, the language of the priests and the source texts, Kpelle, is also the language of the neighbors with whom Mano intermarry often. As a result, it is also the language of wives, husbands, in-laws and children of Mano Catholics. Thus, at the level of linguistic ideology, the influence of Kpelle does not result from a reverence to a prestigious model. It rather results from convenience: given the overall similarity between the two languages due to a long history of contact, such word-by-word translations are possible and are among the most obvious translation choices. As a result, while the borrowings and the calques are linked to the emerging Catholic register, at the same time they also belong to the same family of interference phenomena as other instances of the Kpelle influence in the speech of Mano – Kpelle bilinguals in the eve-



Figure 3: The spectators of a staged Nativity in Mano. 2017

ryday speech (Khachaturyan 2019 ; Khachaturyan & Konoshenko Ms.). And yet, just like calquing in translation never achieves its theoretically possible extreme, the convergence process grounded in the everyday bilingualism is constrained by the distinct ethnolinguistic identities of the two groups. The dynamics of that convergence and divergence – in the religious register and in the everyday speech – should be an object of a future investigation²⁴.

²⁴ A comparable but different case of convergence countered by divergence is observed in the Upper Rio Negro region in Amazonia. While the grammars of the contacting languages of the region are highly convergent, the vocabularies are kept distinct, with an important exception of the biological nomenclature which is borrowed and calqued extensively. A key role in the transmission of that type of vocabulary is played by the innovative ritual discourse of the shamans and in particular, incantations, which rely on taxonomically

Conclusion

This article sketches a model of differential social and linguistic change as a result of contact. In this model, specific settings and areas of social practice in which contact is most intense play a major role. One such area is Christian religious practice, which, typically as a result of conversion, often involves linguistic and cultural contact. One of the principal conduits of this contact is translation of church texts.

The article joins the argument advanced by Hanks and Severi (2014) that language contact and bilingualism overrule the paradox of incommensurability of different linguistic systems:

organized lists of flora and fauna terms which the specialists are encouraged to expand. This, in turn, leads to the circulation and propagation of innovative terms. See Epps (2014).

translation is precisely a practice of commensuration, but at the same time has the capacity to transform the target language (Hanks 2014). More specifically, however, if we assume that translation and contact may occur in a particular domain of habitual practice, initial transformation may also be circumscribed to particular – in our case, religious – registers which emerge as a result of contact and translation. The distinctiveness of these innovative linguistic registers is the most visible in vocabulary (Example 3 and 4), but can also be seen in grammar (Drinka 2011). When translation occurs in a context of broader cultural and matrimonial exchange, as in the case of translation from Kpelle into Mano which is not accompanied by an ideological reverence to the prestigious model of the translated texts (Example 4), the influence of the translation process is constrained. And yet, in other cases, when endowed with social value indexing membership in the Christian community, the features of these innovative registers may spread beyond the religious genres in which they initially appear and affect a broader variety of repertoires in use by a given linguistic community (Example 3, Drinka 2017).

Moreover, the consequences of contact and translation may go beyond a solely linguistic change. The emergence of reflexive language in Bosavi (Example 1) or the sincere speaker in Urapmin (Example 2) in Christian speech genres pose a challenge to the doctrine of “opacity of other minds” and existing native models of language use and intentionality. The missionary transformation of animal taxonomy in Guaraní

was related to a broader attempt to promote shepherd-like domestication associated with Christianity and repression of hunting associated with shamanism (Example 3). Thus, on a more general level, since language structure and use are connected to habitual patterns of expression and classification, linguistic change goes hand in hand with a social transformation.

Acknowledgments

This paper arose from discussions at several workshops and a conference in Paris as part of the “Cognitive and linguistic consequences of translation. Comparative approaches” project, supported by a grant from the Fondation Fyssen. The first example presented here is a reanalysis of original work by Joel Robbins, discussed with the author at the workshop “(Dis)continuities, transmutation(s)” in October 2017. The second example, drawn from the work of Bambi Schieffelin, was discussed with the author and presented in an earlier publication (Khachaturyan 2017). The third example was presented by its author, Thomas Brignon, at the conference “Language contact and translation in religious context. Comparative approaches” in May 2018. My own empirical study was supported by the grant from the Fyssen Foundation, as well as by the University of Helsinki and the Academy of Finland. I am enormously grateful for the opportunity for interdisciplinary dialog that the Foundation grant gave us and would like to thank all participants and discussants for sharing their work and ideas. All the errors in interpretation of the material are my own.